

Rui Graça Feijó
(Coordenação e apresentação)

TIMOR-LESTE

**Colonialismo,
Descolonização, Lusutopia**

Índice

Agradecimentos: Uma cesta de cerejas	7
<i>Rui Graça Feijó</i>	
Apresentação: Colonialismo, Descolonização, Lusotopia	11
<i>Rui Graça Feijó</i>	

PARTE I:

Um Colonialismo Débil?

O governo da linguagem cerimonial: costume e etiqueta no Timor-Leste colonial	51
<i>Ricardo Roque</i>	
Diferentes perspectivas sobre o passado. Os portugueses e a destruição e vitória de Funar	73
<i>Judith Bovensiepen</i>	
A revolta de Manufahi de 1911-1912. Testemunhos e a imprensa diária da época	93
<i>Lúcio Sousa</i>	
Os mortos inquietos e o império despido. A II Guerra Mundial e as suas consequências em Timor-Leste	119
<i>Janet Gunter</i>	
Territorialidades e ambivalências. A co-habitação dos Fataluku com os missionários em Lautém (1947-1957)	139
<i>Susana de Matos Viegas</i>	
Memória e arquivos etnográficos timorenses nos apontamentos de Manuel Ferreira	159
<i>Vicente Paulino e Sabina da Fonseca</i>	
A presença portuguesa em Timor. Da concepção imperial ao modelo autonómico (1945-1975)	173
<i>Fernando Augusto Figueiredo</i>	
A obra financeira de Salazar na Província Ultramarina de Timor	197
<i>Luís Filipe Madeira</i>	
O jornalismo de expressão portuguesa em Timor (1900-1975)	219
<i>Vicente Paulino</i>	

Título: Timor-Leste: Colonialismo, Descolonização, Lusutopia

Coordenação e Apresentação: Rui Graça Feijó

© 2016, Autores e Edições Afrontamento

Capa: Fotografia do Arquivo da Resistência Timorense / Fundação Mário Soares

Edição: Edições Afrontamento, Lda.

Rua Costa Cabral, 859 – 4200-225 Porto

www.edicoesafrontamento.pt / geral@edicoesafrontamento.pt

Colecção: Textos/117

N.º de edição: 1705

ISBN: 978-972-36-1469-5

Depósito legal: 408568/16

Impressão e acabamento: Rainho & Neves, Lda. / Santa Maria da Feira

geral@rainhoeneves.pt

Distribuição: Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.

comercial@companhiadasartes.pt

Maio de 2016

PARTE II:

Uma descolonização trágica e prolongada

O apaziguamento ocidental da Indonésia. Como o consenso político a partir de 1960 facilitou a invasão por Jakarta de Timor em 1974-1975	243
<i>Moisés Silva Fernandes</i>	
Da coligação ao golpe. Inevitabilidade e consequência na descolonização do Timor Português	267
<i>David Hicks</i>	
A descolonização em Timor-Leste. As eleições de 1975	285
<i>Manuel Luís Real</i>	
Crónica de uma anexação hesitante. A invasão do Timor Português pela Indonésia, 1974-1976	329
<i>Frédéric Durand e Stephane Doyet</i>	
Conseguiremos viver com as nossas consciências? A Austrália e a anexação indonésia de Timor-Leste	353
<i>Clinton Fernandes</i>	
O Conselho de Segurança das Nações Unidas e a guerra. O caso de Timor-Leste (1975-1999)	373
<i>Peter Carey</i>	
FITUN: história preliminar de um movimento de resistência	397
<i>Michael Leach</i>	

PARTE III:

Entre o passado e o futuro: aventuras na Lusutopia

Timor-Leste: sociedade de «irmãos», sociedade de «malaes»	415
<i>Paulo Castro Seixas</i>	
O mundo num nome: práticas de nomeação, resistência e identidade nacional	425
<i>Rui Graça Feijó</i>	
Timor-Leste: a nação delas	461
<i>Teresa Cunha</i>	
As artes de rua em Timor-Leste: entre o passado e o futuro	477
<i>Marisa Ramos Gonçalves</i>	
Um estado de hibridismo. Lições de institucionalismo numa perspectiva local	501
<i>Deborah Cummins</i>	
O «Segundo Milagre Maubere»? Reflexões sobre o processo político de descentralização e seu enquadramento histórico	517
<i>Rui Graça Feijó</i>	
Notas sobre os autores	533
Bibliografia	541

**Territorialidades e ambivalências:
A co-habitação dos Fataluku
com os missionários em Lautém (1947-1957)**

Susana de Matos Viegas

Em julho de 2014 entrámos numa casa de estacas altas em Laiara (Lautém), nas traseiras da qual ficam os túmulos dos familiares patrilineares dos donos.¹ Havíamos marcado uma conversa alargada com um grupo de seis homens sobre a situação vivida no passado em Nári – uma localidade situada a uma altitude de cerca de 600 metros. Estes homens eram os descendentes patrilineares do personagem central do livro *O Rei de Nári* publicado em 1962, da autoria do padre salesiano José Bernardino Rodrigues. Esse livro, que servirá de fonte principal a este artigo, é uma espécie de crónica sustentada em observações e situações vividas pelo padre entre 1947 e 1957, no período em que se fundou a primeira missão católica em Lautém: a Missão de Fuiloro. A relação entre missionários e nativos é descrita neste livro através de relatos de episódios que marcam a relação interpessoal entre o missionário e Perekoro, a quem o missionário chama «o rei de Nári».

Na conversa que tivemos em 2014 em Laiara cruzaram-se interpretações em torno da história deste personagem do «rei», tais como a descrição das trajetórias de visita a Nári na atualidade pelos seus descendentes. Ainda que o local de Nári tenha sido abandonado no início do século XX, ligações entre territórios abandonados e antepassados fazem parte da vida familiar actual timorense, particularmente entre os falantes de Fataluku, habitantes na ponta leste da ilha de Timor, na região de Lautém. O que estes homens de Laiara nos contaram sobre as suas ligações com

(1) O presente artigo insere-se no projecto de investigação «Co-habitações: dinâmicas de poder em Lautém (Timor-Leste)», financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT PTDC/CS-ANT/118150/2010). Realizei parte do trabalho de campo em conjunto com Rui Graça Feijó, tendo beneficiado igualmente de apoios da Fundação Oriente em Díli e da Secretaria de Estado das Artes e da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.

locais de habitação antiga espelha a presença desses locais na vida actual, nomeadamente implicando a visita esporádica aos túmulos dos antepassados para realização de rituais de propiciação ou proteção – uma prática assinalada para outras localidades em Lautém (cf. McWilliam 2006) – e invoca o confronto dos nativos de cada uma das áreas com a historicidade dos regimes de territorialização coloniais. Como nos dizia um dos descendentes do rei de Nari que conversou connosco neste dia, o encontro do missionário com o rei no passado implicou que tivesse sido o rei a permitir ao missionário aproximar-se da sua área de habitação: «O padre Rodrigues quando chegou ninguém o entendia. Foi através do chamamento [do velho rei de Nari] que ele o conheceu. Ia pernoitar com o velho alimentando-se de batata doce assada e milho torrado acompanhado de *tuaka*² para conversar.»

Desde os primeiros esforços de um colonialismo mais territorial em Timor-Leste a partir do início do século XX que a Igreja Católica e a administração colonial estiveram cientes da centralidade para os timorenses dos túmulos na relação com os antepassados. Como afirmava o padre Rodrigues, «um morto é coisa sagrada para os timorenses» (Rodrigues 1962: 94). Essa consciência chegava ao ponto de se reconhecer a dificuldade em deslocar aldeamentos para áreas controladas pela administração colonial, pelo facto das populações não se quererem afastar dos túmulos dos seus parentes mortos (cf. Corrêa, 1944: 349). As monografias mais consistentes sustentadas em trabalho de campo realizado no período colonial – de Forman (1980), Traube (1986) e Hicks (2004) – identificam a centralidade dos funerais na vida religiosa timorense na década final do período colonial e referem explicitamente os danos causados aos Makassae, Mambai e Tétum, respetivamente, pelas sanções do regime colonial a práticas costumeiras funerárias, entre elas a aplicação de multas a quem ultrapassasse um número de dias imposto pela legislação colonial para enterrar os mortos (cf. Figueiredo 2004: 107; Forman 1980; Traube 1986: 204). A maneira como os missionários agiam no período colonial tinha, a este nível, claro aparato colonialista. Para o compreender, no entanto, importa também perspectivar como os próprios timorenses estavam a integrar a chegada dos missionários. Neste sentido, as interpretações que irei aqui avançar complementam a sofisticada abordagem de Traube (1986) sobre o modo como os timorenses «não se submeteram à dominação colonial» exactamente porque «se empenharam activa e criativamente a fazer sentido da situação colonial a partir de categorias simbólicas previamente existentes» (Traube 1986: 52).

Tendo por base um enfoque mais restritivo, ainda que complementar a essa abordagem, neste artigo irei reconstituir interlocuções interpessoais entre missionários e nativos na região de Lautém³ a partir do texto do padre Rodrigues e sua

(2) Uma bebida fermentada de palma de coco, também conhecido como vinho de palma.

contextualização, assinalando nele os focos de ambivalência e tensão das relações entre missionários e nativos que nos ajudam a compreender os encaixes entre categorias estruturais e processuais. Irei explorar esse tema a partir do cruzamento entre a história colonial e o conhecimento etnográfico, assente em pesquisa empírica contemporânea (Roque e Wagner 2012: 12, 19). Em relação à década inicial de fixação dos missionários e da missão salesiana em Lautém, e tendo por base o texto do padre Rodrigues e as conversas sobre o passado no trabalho de campo que realizei recentemente na região (2012-2014), procuro identificar os espaços de negociação que terão ocorrido na década de fixação da missão entre 1947 e 1957, mostrando como eles foram imprescindíveis aos próprios missionários no período em que chegaram a Lautém. Essas negociações explicam formulações como a que acima citei de que os missionários ao chegarem a Lautém estavam perdidos e tiveram que se sujeitar, pelo menos em parte, à vida local. Falo aqui em ambivalências porque, como iremos ver, as tensões de negociação também passaram, claramente, por um processo de negociação parte a parte, numa co-habitação cujos contornos descrevo neste texto para a situação e o período em análise.

Túmulos e territorialização colonial

Em meados da década de 1960, o português Francisco Azevedo Gomes, que esteve durante dois anos a residir numa missão militar pacífica na região de Lautém, muito próximo à Missão Fuiloro (cf. Viegas 2011), escreveu uma monografia sobre vários aspetos da vida dos Fataluku, entre os quais dedica atenção ao grau de evangelização dos nativos. Nesse texto, Gomes mostra a resiliência dos Fataluku à manutenção das suas práticas funerárias ligadas com os antepassados e a centralidade dos túmulos na efectivação da sua territorialidade:

Junto dos Fataluku são até pouco frutíferos os intentos de evangelização por parte dos missionários. Muitos dos que se baptizam e frequentam os actos do culto na Igreja permanecem, intimamente, ligados ao seu passado. O maior obstáculo à aceitação do Cristianismo reside, segundo eles, na perda irreparável do convívio no além, dos antepassados que jamais esqueceram (Gomes 1972a: 40).

Esta «resiliência» ao abandono das práticas que cortassem a ligação com os antepassados aproxima-nos de muitas outras reflexões antropológicas sobre a vida

(3) Neste texto Lautém refere-se ao distrito da Ponta Leste de Timor-Leste e não à localidade de Lautém – a primitiva capital do distrito.

social em Timor-Leste, mas como referi também constitui um dos aspetos mais cedo identificado pelos administradores coloniais logo no início do colonialismo territorial. Na primeira metade do século XX, o governador Teófilo Duarte (1927-1928), que viria a ser Ministro das Colónias de Salazar (1947-1950) e o seu ajudante, o capitão Armando Pinto Corrêa (depois administrador de Baucau entre 1928 e 1934), deixaram-nos comentários ao programa de construção de aldeamentos levado a cabo pelo famoso governador Celestino da Silva (1894-1908) na viragem do século XIX para o século XX. Este programa foi efetivamente implementado, mas era clara a consciência dos administradores de ele contrariar ou mesmo violentar as formas de ligação territorial dos nativos, precisamente tendo em conta um «apego» aos túmulos dos seus antepassados. Segundo Teófilo Duarte os benefícios materiais objectivos que os timorenses teriam na sequência desse programa «não chegam para os fazer aceitar de bom grado tais resoluções, na medida em que implicam uma separação da população em relação às sepulturas dos seus antepassados, normalmente localizadas na vizinhança das suas casas», e a intensidade desse sentimento seria tal que, «apesar do espírito de obediência que caracteriza este povo e a boa vontade dos seus chefes», o governador considerava o programa de aldeamentos como «uma operação perigosa» (Duarte 1943: 18). Já para Pinto Corrêa, essas políticas de antigos governadores não obtiveram resultados positivos porque «depararam com a oposição passiva mas intensa dos povos indígenas, acorrentados aos seus pedaços de terra, que procuram na proximidade dos túmulos dos seus antepassados o mesmo tipo de consolo que os europeus encontram nos seus oratórios familiares» (Corrêa 1944: 349). Ambas as opiniões coincidem em apontar a proximidade entre túmulos e locais de habitação como um elemento estruturante da cultura timorense, algo que tinha uma força superior aos apregoados benefícios materiais que poderiam advir de políticas que tinham como característica quebrar esse elo moral.

Nas suas monografias resultantes de pesquisa de campo em Timor-Leste no final do período colonial os antropólogos David Hicks (2004), Traube (1980, 1986) e Forman (1980) mostraram que múltiplos aspetos da vida social estão em Timor-Leste dependentes das conexões entre os vivos e um mundo diversificado dos antepassados e que os funerais, em particular, ocupavam um eixo central da vida cerimonial que sustenta essas conexões: «O ritual funerário, [...] é o mais complexo entre todos os rituais Tétum» (Hicks 2004: 132). Tanto Forman (1980) a trabalhar sobre os Makassae na década de 1970 como McWilliam (2006, 2008b, 2011a, 2011b) entre os Fataluku mais recentemente, ou Grenfell (2012a) para o conjunto de Timor-Leste, apontam a centralidade dos rituais funerários e dos antepassados na vida dos timorenses. Em relação ao contexto de Lautém e aos Fataluku as referências aos antepassados e aos rituais a eles associados têm sido igualmente consideradas

pelo antropólogo Andrew McWilliam (2006: 258; 2008: 232), o qual desenvolve pesquisa na região desde 2001, particularmente no âmbito do debate sobre a resiliência costumeira em Timor-Leste:

Apesar do alto nível de catolicismo e de depredação de Lautém por tantos anos, sob o domínio da Indonésia, as crenças religiosas e práticas rituais indígenas são fundamentais na vida social Fataluku. Uma atenção grande às obrigações aos antepassados e o medo das consequências de as negligenciarem condicionam o ritmo da vida social e ligam os rituais domésticos com a paisagem sagrada das origens dos antepassados ao longo de toda a região (McWilliam 2006: 258).

Na sua primeira revisão da situação vivida em Timor-Leste no período pós-independência James Fox já sublinhava igualmente esta resiliência, isto é, o facto de a população resistir e ter resistido a várias influências externas (e não apenas à da violenta ocupação da Indonésia), havendo uma «persistente defensiva das suas tradições culturais locais» (Fox 2000: 4; Fox 2011: 255).

No período colonial abrangido pelo livro aqui em análise entre 1947 e 1957, três circunstâncias sócio-económicas e da política colonial marcaram a história de Timor-Leste. Em primeiro lugar, o fim da ocupação japonesa e portanto o difícil recomeço de vida após o período de violência extrema vivida durante a guerra mundial (ver Janet Gunter, neste volume). Em segundo lugar, a retoma da dominação colonial portuguesa, que entre os finais do século XIX e início do XX se havia expandido para um tipo de colonização mais efetiva de dominação das populações e particularmente da ocupação do território (cf. Figueiredo 2004, 2011b). Em terceiro lugar, a retoma do papel dos missionários em Timor-Leste após a sua interrupção no período republicano (1910-1926), revogado em 1926 pelo governo português através do decreto n.º 12.485 que delega oficialmente «a evangelização e a civilização das populações indígenas não assimiladas à Igreja Católica» (Figueiredo 2003: 559-563, Durand 2004: 64, 67, Boarccaech 2013: 9), reforçado depois da guerra mundial com a explícita abolição do decreto anti-católico em 1935 (cf. Durand 2004: 64, 67). Esta retoma do papel da Igreja foi por fim consolidada pela independência do clero em Timor-Leste em relação a Macau no início da década de 1940, e subsequente criação de uma diocese em Díli dirigida por Dom Jaime Garcia Goulart – um religioso nativo dos Açores que teve um papel fundamental na aproximação da Igreja Católica aos timorenses (cf. Durand 2004: 67).

O padre José Bernardino Rodrigues fez parte do primeiro grupo de cinco missionários que em 1947 (apenas dois anos depois da chegada da Ordem eclesiástica dos Salesianos a Timor-Leste) foram para Lautém e fundaram a primeira missão fixa na região: a Missão Fuiloro, situada a 214 km da capital. Várias fontes indicam

ter havido, em 1918, «missionários itinerantes» na localidade de Iliomar, a cerca de duas horas a cavalo de Fuiloro, mas os padres itinerantes teriam acabado por fugir da região, amedrontados com a atitude bélica dos regionais, tendo profetizado: «Esta gente má e bravia há-de ser a última de Timor a ser evangelizada» (Rodrigues 1962: 50; Bouza 2012: 53). De facto, ainda que se saiba que Timor-Leste desde períodos bem remotos situados entre os séculos XVI e XVII teve presença de religiosos católicos e que no século XIX se fixaram algumas missões religiosas noutras partes deste território colonial português, na sua história da missionação em Timor Frédéric Durand mostra que até finais do século XIX não havia missões nem católicos na região de Lautém, explicitando que os dados de 1860 até 1880 indicam que «o centro montanhoso e o extremo oriental do país Fataluku não tinham católicos» (Durand 2004: 50).

Assim, o período aqui em análise entre 1947 e 1957 corresponde ao início de uma investida missionária na região. Tal é igualmente explicitado pelo padre José Rodrigues, o qual afirma que «em 1947, quando os Salesianos, entre os quais me conto, se estabeleceram em Fuiloro, não havia memória de qualquer centro missionário aqui no extremo da ilha, nem encontrei o menor vestígio duma cristandade desaparecida» (Rodrigues 1962: 47). Haveria nessa altura em toda a região apenas treze «cristãos» – segundo os dados de Bouza –, e menos de dez segundo Rodrigues (cf. Bouza 2012: 53; Rodrigues 1962: 47, 50). Ao longo do livro vamos compreendendo que mesmo esses foram evangelizados fora da região: «há pouco mais de trinta anos em Soibada ou Díli» (Rodrigues 1962: 48).

Em 1947 os missionários salesianos, entre os quais o padre Rodrigues, chegaram então a uma região onde para além de não haver anterior influência missionária incisiva, se falava apenas a língua Fataluku, passando os padres a depender para comunicar com os nativos de um intérprete de nome Vicente que tinha sido catequizado na distante missão de Soibada. Inicialmente os padres propuseram-se ensinar o português ao mesmo tempo que aprendiam palavras em Fataluku, mas tal nunca chegou a ocorrer (cf. Bouza 2012: 53)⁴. A missão instalou-se inicialmente em infraestruturas muito precárias num quartel abandonado pelos japoneses onde «os salesianos viviam (...) com muita pobreza e mal acondicionados, pois as ratas e as moscas incomodavam todas as noites e quando caía a chuva, tinham de defender a cama com guarda-chuvas» (Nacher 1975 in Bouza 2012: 53; Gunter, neste livro). Em 1955 com a chegada do Padre Nacher e o irmão salesiano Manuel Duarte Ferreira «intensificaram-se as visitas missionárias e o número de locais visitados mensal-

(4) Na verdade, o dicionário de Português-Fataluku da autoria do missionário Alfonso Nacher foi compilado na década de 1960, mas terá tido como base a recolha de termos pelos padres chegados na década de 1940 (cf. Bouza 2012: 56).

mente» (Nacher 1975 in Bouza 2012: 55). No entanto, na primeira década de fixação da missão, à qual nos reportamos neste texto, foi relativamente lenta a catequização e evangelização na região. Sete anos após a fixação da missão, em 1954, mesmo segundo os registos supostamente optimistas da própria ordem religiosa, havia apenas 1217 «cristãos» para uma população com cerca de 37.000 pessoas (Bianco in Bouza 2012: 56). Em 1956, a missão teria realizado 3000 baptizados (Nacher in Bouza 2012: 53; Rodrigues 1962: 47).

Um aspeto que interessa ao tema aqui em análise é o facto de alguns dos capítulos do livro do padre Rodrigues se centrarem na interlocução entre o missionário e «o rei» de Nári, Perekoro.⁵ Perekoro teria nascido em 1863, tendo portanto 84 anos quando Rodrigues o conheceu (Rodrigues 1962: 20). Nessa altura já apenas ele e alguns dos seus filhos habitavam permanentemente no cimo do planalto de Nári. Esse planalto abandonado pelos Fataluku merecia atenção do missionário por nele viver um dos mais independentes chefes Fataluku e também pelo facto de Nári ser um referente na religiosidade local. Perekoro teria sido entretanto o único entre os antigos habitantes a recusar-se a descer do planalto no movimento de deslocamento que se deu no início do século XX, na sequência das políticas de deslocamento e concentração de populações junto aos postos administrativos desenvolvida por Celestino da Silva.⁶

Segundo o padre Rodrigues, em 1947 a paisagem de Nári guardava vestígios de habitação antiga, tais como fontes de água secas e vestígios de várias aldeias, antigas hortas muradas e um local onde se guardavam caveiras de inimigos mortos, relativas ao período em que se praticava a «caça de cabeças». Francisco Gomes, num curto artigo intitulado «Nári» (Gomes 1972b), refere que no período da guerra mundial Nári foi um refúgio da população regional: «Receosos do invasor, algumas povoações, com rebanhos e haveres, refugiaram-se em Nári, atento o seu difícil acesso. (...) Desaparecidos os Japoneses, os refugiados abandonaram as pobres e frágeis cabanas

(5) Neste sentido o livro reflete a prática generalizada dos missionários católicos em Timor (tanto no lado colonizado pelos portugueses como pelos holandeses) desde o século XVI de iniciarem a sua ação de missionação pela conversão dos chefes nativos que os portugueses chamaram de «reis» (cf. Durand 2004: 36, 46).

(6) Celestino da Silva é recordado na região de Lautém pela significativa alcunha de «escorpião» (Savarika) e o seu governo (1894-1908) identificado com o período em que se deram deslocamentos e reorganizações territoriais expressivas na região, nomeadamente as descidas da população das montanhas. Assim, por exemplo McWilliam mostra que Vero – uma povoação localizada atualmente no sopé do monte Paicao em Lautém – é uma «comunidade deslocada» do vale do rio Vero e montanha Paicao onde se localizava uma aldeia no período anterior ao governo de Celestino da Silva (cf. McWilliam 2006: 263-266; 2012: 160).

erguidas, improvisadamente, sobre os destroços de Nári e regressaram às singulares casas colonadas» (Gomes 1972b: 68).⁷

A história de Nári está efetiva e justificadamente identificada, em suma, para os Fataluku, e particularmente alguns dos que descendem de habitantes daquele planalto, como um local de forte significado na historicidade territorial. O facto de ser até hoje um local recôndito – não tanto pela altitude ou acidente geográfico do planalto, situado apenas a 600 metros de altitude, mas pelos acessos escarpados de pedras sem enclaves trilhados – é ainda hoje uma das suas marcas de territorialidade: «uma planura encarrapitada numa íngreme montanha, com ladeiras recamadas de lâminas calcárias, no centro do mundo Fataluku. São umas boas horas de penosa marcha» (Gomes 1972b: 66; cf. Rodrigues 1962: 40). Esta dificuldade de acesso a Nári já era sistematicamente notada pelo padre Rodrigues: «Não há estradas para Nári, mas apenas carreiros que mudam com o capricho dos transeuntes e, por má sorte nossa, os caminhos haviam sido cortados por muros, no ano anterior, de modo que nos perdemos» (Rodrigues 1962: 272). Nári é também para os Fataluku um local fortemente religioso, com túmulos antigos que Francisco A. Gomes já descrevia na década de 1960: «Em Nári reina a morte: sepulcros gigantes, casas abatidas, clareiras outrora cultivadas, carcomidos *eteuruá* (símbolos sagrados)» (Gomes 1972b: 66). Estes locais de habitação antiga, situados no topo de vales ou planaltos escarpados são frequentemente invocados actualmente pelos Fataluku, como parte da trajetória dos antepassados e visitados para a realização de rituais, muitas vezes em redor de túmulos antigos (cf. McWilliam 2006: 258, 261; Viegas 2013).

Um último aspeto a salientar da historicidade de Nári prende-se com o facto de ser um local que foi sistematicamente re-habitado nos cíclicos embates com as invasões, primeiro japonesa na década de 1940, e depois indonésia na de 1970. Já referi o refúgio no período da invasão japonesa. Ao reconstituir a história dos deslocamentos mais recentes, verifiquei também que, em 1976, quando os indonésios invadiram Lautém muitos dos habitantes das aldeias localizadas no sopé de Nári subiram ao planalto. Após a independência de Timor-Leste e consequente retomada da liberdade de circulação em 2001, não houve um reassentamento em Nari, mas alguns dos antigos moradores voltaram a subir ao planalto para cultivar hortas. Um dos netos do rei de Nári conhecido na região como «Justino – o neto do rei de Nári», com quem em 2013 tivemos o privilégio de conversar antes do seu precoce falecimento nesse mesmo ano, era visto e reconhecia-se como o responsável por Nári. Também ele confirmou que as hortas antigas (*pala cenu*) que preservam as vedações feitas tradicionalmente em pedra estavam a ser retomadas por algumas pessoas desde

2001. Aqueles que ali quiseram cultivar tiveram, contudo, que pedir autorização a Justino, a quem chamam «o pai de Nári» (*Nári i palu*). Como nos disse:

Se fazem horta, em Nári, têm que ir pedir-me: Nós podemos fazer aqui horta ou não? Mas eu tenho que dar uma ordem. Você faz aqui a horta, melhor é. Mas não pode cultivar só milho, ou o comer. Tem que plantar cocos, bananeiras, assim como árvores frutíferas. Melhor é para os nossos filhos e netos.

(Justino, filho do rei de Nári, Março 2013)

Justino falou-nos também da tranquilidade que sentia ao pernoitar em Nári, numa casa situada ao lado dos túmulos do pai e do rei de Nári. Por isso se aventurava com alguma regularidade a fazer o trajeto escarpado e altamente escorregadio em época de chuvas em direção a Nári. Desde a morte de Justino em 2013 que a sucessão de responsáveis por Nári está a ser ponderada e até outubro de 2014 não tinha sido decidida. Nesta fase de transição o acesso a Nári ficou mais restritivo, tendo-se tornado impossível, por exemplo, a nossa visita em 2014. Um aspecto que não caberá desenvolver neste texto, mas é central na compreensão de maiores ou menores níveis de restrição no acesso a locais como Nári está relacionado com a legitimidade de quem fala ou de quem nos convida para aceder a esses locais. Justino – o neto do Rei de Nári – sendo o «pai de Nári» tinha todos os caminhos abertos, podia convidar e dar a conhecer Nari mesmo a estrangeiros – condição que se mostrou inviável numa fase de transição como a que ocorria em 2014.

Cohabitações materializadas

A centralidade do rei de Nári no texto do padre Rodrigues resulta, em parte, de nos ser apresentado como um homem poderoso, particularmente independente da ordem colonial. Como referi na secção anterior, tanto o padre Rodrigues como os nossos interlocutores atuais o referem como o único que nunca desceu do planalto de Nári, nem sequer durante a investida de deslocamento da população no período do governo de Celestino da Silva – sendo um dos homens com prestígio e reconhecido por ter conseguido resistir a qualquer relação com o governo colonial, gozando, nesse sentido, de uma independência singular. Como nos diz Rodrigues: «O Perecoro⁸, porém, nunca saiu de Nári nem foi denunciado, tal era o respeito que a todos infundia» (Rodrigues 1962: 23).

(8) No original o nome Perecoro é escrito com a grafia da época (Perecoro). No entanto, atualizei essa grafia ao registo de redação das línguas nativas em Timor-Leste, usando o «k» em vez do «c» para as letras que se lêem como «quê» e o «c» em vez do «tch» para as letras que se lêem como xe.

(7) No trabalho de campo que realizo na região desde 2012 tenho vindo a confirmar esta informação por meio da reconstrução de histórias e trajetórias de deslocamentos no território.

O nível de relativa intimidade que o texto revela na aproximação do missionário à vida de Perekoro explica-se não apenas pelo claro desafio sentido pelo missionário em catequizar um homem nobre, independente do poder colonial e de particular sagacidade – seguindo, como referi, uma longa tradição da actuação dos missionários em Timor – mas também pela relação de proximidade que estabeleceu com um dos seus filhos, Telukoro, que acabou por ser o seu «informante» principal. Através dele tomamos conhecimento de funerais realizados no passado e por meio dele o padre Rodrigues se vai relacionando com o rei e com ele vai refletindo sobre a necessidade de batizar o rei e se assegurar que quando ele falecer terá uma cruz no túmulo.

A relação do missionário com o rei e o seu filho faz então com que o texto do padre Rodrigues reflita uma estrutura narrativa particularmente adaptável a uma abordagem das relações interpessoais. Irei mostrar que estas relações viabilizavam a co-existência entre missionários e nativos em registos de negociação, sendo um texto bem mais rico e complexo do que as restantes fontes do arquivo colonial sobre o tema da morte e práticas funerárias em Timor-Leste (eg. Andrade 1920, Sylvan 1963). Ao longo do livro, o padre Rodrigues narra com detalhe três funerais e vai descrevendo vários eventos a partir de uma estrutura narrativa original, em muitos casos cruzando a descrição de um determinado evento, a partir do testemunho do rei, com a maneira como ele próprio, missionário, tomou conhecimento dele. Um dos capítulos do livro é sobre um funeral ocorrido no passado, sendo etnograficamente importante a vários níveis e ajudando a compreender como os missionários reconheciam a religiosidade associada aos rituais funerários Fataluku. De facto, no capítulo em que descreve esse funeral realizado no século XIX o padre Rodrigues refere, por exemplo, a colocação do poste funerário (*arapou-cau*) no túmulo do falecido e a sua interpretação nativa como «escadas» que facilitam a trajetória do morto até ao mundo dos antepassados:

Quando tudo estava terminado, a filha veio junto do sepulcro do pai e, com uns caniços, fez uma escadinha para que a alma, ao sair do corpo, subisse mais depressa até à ponta do chifre do búfalo e, daí, voasse na companhia dos antepassados (Rodrigues 1962: 170)

A ideia de o encadeamento das cabeças de búfalos em postes funerários descritos em Fataluku como *arapou cau* (literalmente: cabeças de búfalo – ver figura 1) indiciarem uma ascensão do morto para que se junte aos parentes anteriormente falecidos é de importante significado nas próprias formulações actuais (cf. Viegas 2013).⁹

(9) Esta expressão das escadas é enunciada em linguagem paralelística: «escadas para a lua: escadas para o sol» (*uru ke'eru: vacu ke'eru*).



Figura 1: um *arapou-cau* e uma cruz num túmulo em Lautém (2013)

Ela contrasta com o que encontramos noutros contextos em Timor-Leste, nos quais a morte parece associar-se a uma imersão na terra e a vida pós-morte a uma vivência em locais geográficos determinados. Assim nos é explicitado por David Hicks (2004) em relação ao espíritos dos falantes de Tetum em Viqueque, por Boven-siepen (2014b) em relação aos Idaeté e por Lúcio Sousa (2010) na sua etnografia sobre os Bunak que habitam a região montanhosa próximo à fronteira com o Timor Ocidental. Para os Bunak a morte está associada ao «regresso à mãe terra» e o destino dos mortos dirige-se a um local que designam como «*Mot Po'* – local no topo da montanha vizinha de Bekalai, onde supostamente habitam os antepassados» (Sousa 2010: 213). Como já desenvolvi noutro lugar, entre os Fataluku nega-se, de forma muito consensual, a ideia de os espíritos ou antepassados permanecerem num local topográfico. Entre alguns «grupos de origem» ou clãs (*ratu*) há múltiplos referentes ao trajeto do morto em direção ao «infinito» – em fataluku *ne'elu* (o mundo além) ou *eneene l'a* (sem fim) ou ainda, em linguagem ritual paralelística, *hula pali: ara pali* – «sempre em frente, sem princípio nem fim» que se conecta com o sacrifício de búfalos (cf. Viegas 2013; Feijó e Viegas 2013; Feijó e Viegas 2014). Ora, o padre Rodrigues identifica esta centralidade do trajeto em direção aos familiares falecidos como um processo de ascensão e a sua propiciação pelo sacrifício de animais.

De facto, na descrição funeral do neto de Perekoro – o qual tinha sido batizado – o padre Rodrigues explica o facto do rei, consternado com o súbito desgosto pela morte do neto, ter mandando matar um animal para que «as almas dos parentes viessem ao encontro do neto e o recebessem (...) visto que, embora cristão, pertencia à família» (Rodrigues 1962: 155). Esta identificação do trajeto ao encontro dos antepassados com os valores cristãos da família é típica das estratégias missionárias de tradução intercultural. No entanto, para além desta tradução, houve também negociação e um reconhecimento da necessária co-existência das ideias católicas e as nativas anunciada quando o padre Rodrigues nos explica com condescendência que na altura em que o neto do rei se batizou o rei recomendou que «mesmo indo à Missa, não esquecesse nunca os *teis* da família» (Rodrigues 1962: 197).¹⁰

Uma outra situação de negociação expressa-se no capítulo final do livro, quando o missionário consegue batizar o rei e mostra benevolência face à vontade do rei se assegurar de que pudesse «reunir-se aos seus antepassados» mandando sacrificar búfalos (Rodrigues 1962: 271). O padre Rodrigues diz-nos que deu permissão para que se matassem os búfalos «sob a condição de não fazerem sacrifícios». Mais à frente, no entanto, descreve o seu testemunho do destino sacrificial dos búfalos no funeral cujas cabeças, como também pude observar acontecer em Loutém na actualidade, são penduradas a secar em cima de árvores antes de levados para o poste funerário. Diz-nos que quando chegou a Nári viu «ainda nas árvores os restos dos cinco búfalos com que a família do morto obsequiara os seus hóspedes» (Rodrigues 1962: 274-275). O sentimento que expressa é, no entanto, de contentamento, porque na sua presença rezaram o Padre Nosso antes de terem levado «o último patriarca e rei de Nári» à sepultura e de nela terem posto uma cruz de madeira, indicando que até o rei de Nári era já cristão.

Uma vez enunciada a perspectiva do missionário na relação com o rei, voltemo-nos agora para o que o texto nos permite conhecer da perspectiva dos nativos sobre as orientações católicas expressas pelo missionário. O texto revela duas visões particularmente sugestivas. Primeiro, a associação da cruz aos postes funerários, quando o rei, uma vez batizado, pede que matem os cinco búfalos e lhe ponham a cruz no túmulo. Veremos que a acumulação dos dois objetos, poste e cruz, pode então indicar uma história marcada pela co-habitação de práticas católicas e nativas.

A visão do batismo pelo rei acaba por nos ser dada a partir da descrição das peripécias vividas pelo padre para convencer o rei a batizar-se. O padre Rodrigues diz-

(10) O termo Fataluku «tei» tem sido traduzido como «sagrado», o que tem implicações às quais voltarei mais à frente, aparecendo aqui como uma identificação com os antepassados. O tema merece um tratamento extenso noutro lugar. A esse propósito ver David Hicks (2008) e Bovensiepen (2014a, 2014b).

«nos que, certo dia, o filho do rei apareceu na Missão à procura do missionário, para lhe dizer que o rei «estava doente e queria batizar-se» (Rodrigues 1962: 272). Como ir a Nári implicava uma viagem complexa e ele naquele dia estava indisponível, adiou a visita, não tendo de imediato atendido ao pedido do rei. Passados uns dias, porém, chegou-lhe de novo uma mensagem, agora urgente, de que «o rei piorara e insistia em baptizar-se» (Rodrigues 1962: 272). Tendo-se então apressado a ir a Nári, qual não foi o seu espanto quando, ao chegar à aldeia, o padre Rodrigues verificou que, «ao contrário do que esperava, fui encontrá-lo a dormir, muito bem disposto» e que face à sua explicação de que havia sido chamado por ele, o rei lhe respondeu que «estava bem e que, de momento, não precisava de coisa alguma» (Rodrigues 1962: 273). Então o padre explicitou ao que vinha, falando-lhe de novo no baptismo, ao que o rei terá respondido, «julgando que se tratava de algum remédio, que se baptizaria quando estivesse doente outra vez» (Rodrigues 1962: 273). Ainda que esta interpretação possa ser entendida como parte do próprio sistema de pensamento do missionário, já que a teologia católica sempre insistiu que o batismo tinha propriedades curativas, da parte do rei de Nári há uma leitura dessa mesma ideia curativa que nos remete para o conceito Fataluku de pessoa.

De facto, o padre Rodrigues diz-nos que, ao tentar convencê-lo a batizar-se, conversaram sobre o novo nome que ele iria adquirir com o batismo. Ora, essa associação do batismo à aquisição de um novo nome tinha sido já várias vezes mencionada no livro, assim como a relação entre nome e pessoa entre os Fataluku.¹¹ O padre Rodrigues relata que, para os Fataluku, a doença indicia que uma parte espiritual do sujeito está aprisionada fora do corpo, havendo o perigo de não conseguir voltar ao corpo. Uma das acções recorrentes em crianças ou jovens para a libertar e a devolver ao corpo é mudar o nome da pessoa: «Além dos remédios que ficaram apontados, usam ainda a mudança de nome», dessa forma “enganando” o espírito que quer aprisionar a alma, o qual, ao deparar-se com um novo nome «fica ludibriado e a larga, convencido de que já não é a mesma» (Rodrigues 1962: 103-104). Quando se trata de um rapaz jovem é o tio materno que oferece um novo nome «ao sobrinho para o curar» (Rodrigues 1962: 103). «Parece isto indicar que, com a troca do nome, o doente recebe uma alma nova, visto que a que tinha não lhe servia já, porque não foi possível libertá-la» (Rodrigues 1962: 103).

A visão do padre Rodrigues sobre este processo está obviamente mediada pelo seu conceito cristão da pessoa. Mas aquilo que daqui podemos depreender é que no diálogo entre o rei e o padre Rodrigues sobre o batismo, o primeiro via no batismo uma forma possível de curar a sua doença – sendo por isso que insistia em chamar com urgência o padre quando se sentiu adoecer, e resfriando essa urgência quando

(11) Sobre a questão dos nomes cristãos e «portugueses» em Timor-Leste ver Feijó (2008).

se curou. Já o padre Rodrigues tinha como objetivo principal batizar o rei e pô-lo a cruz no túmulo, orientando a ideia de o batismo ser um caminho para se bem sucedido na viagem pós-morte: «Lembra-te de que hás-de morrer; que tens uma alma, só uma, e que só o batismo te pode abrir as portas do Paraíso para te ires juntar ao Grande» (Rodrigues 1962: 233).

A expressão que ouvimos actualmente aos nossos interlocutores em Lautém de que os postes funerários são «o mesmo» que a cruz pode assim corresponder a essa ideia de coexistência ou co-habitação – eles contribuem para um mesmo fim, lado a lado, cumulativamente, suplementarmente, não sendo nem uma substituição nem hibridação de um e outro. Entre os falantes de Fataluku em Lautém ouve-se muitas vezes que «aquelas cabeças de búfalos significam ou é a mesma coisa como a cruz que os padres puseram: é igual». Um nosso amigo e interlocutor chegou a argumentar, mais ainda, que se põem postes funerários a quem não tinha sido batizado porque os postes substituem a cruz: «muitos não são batizados. Então tem que por os crânios como se fosse cruz.» Poste e cruz passam assim a fazer parte de um eixo rotativo ora de substituição mútua ora de complementaridade e tensão. Ambos são vistos como formas de propiciar a trajetória do defunto em direção aos antepassados («os avós», *calu*) o que subsequentemente significa criar uma linha de comunicação entre ele, os antepassados e os seus descendentes vivos. É em comunicação por intermédio do túmulo, particularmente do *na'otu* – uma pedra colocada em cima do túmulo, ao lado da cruz – que se pede ajuda para combater os infortúnios da vida quotidiana.

O baptismo surge aqui, então, pelo menos hipoteticamente, com uma dupla significação para os Fataluku: primeiro, como forma de acumular mais um nome; em segundo lugar, ele viabiliza a imposição da cruz em cima do túmulo que acaba por ser um acrescento do potencial comunicador com os antepassados.¹² Ambos poderão indiciar um trajecto ascendente em direção ao mundo pós-morte, coexistindo lado a lado, sem se confundirem nem se contagiarem mutuamente.¹³

(12) Na verdade, o material do trabalho de campo contemporâneo é rico em indicações da integração da cruz como dispositivo material de facilitação da ascensão do falecido ao encontro dos antepassados e de materialidade do túmulo visitado e tocado pelos vivos. A «história de origem» dos *ratus* mais detalhada que ouvi chega até a inserir a cruz na parafernália de objetos que são trazidos pelos primeiros habitantes de Timor-Leste, neste sentido seguindo o tipo de historicidades transformativas que têm sido tão proeminentemente discutidos na literatura sobre a região (eg. Traube 1986).

(13) Os chifres dos búfalos são o que mais diretamente está associado a um dispositivo facilitador da ascensão do morto para a junção aos seus antepassados. Em momento nenhum, porém, encontrei em Lautém o tipo de associação do espírito do morto «com os chifres dos búfalos sacrificados» como Traube (1980: 104) encontra para os Mambae.

Neste sentido concordo com o argumento de Alberto Fidalgo Castro (2012) de que o sincretismo não é a melhor forma de conceptualizar a historicidade «religiosa» em Timor-Leste (Castro 2012: 90). Alessandro Boarccaech argumenta igualmente de forma etnograficamente sustentada que a identificação dos Humangili de Atauro com o catolicismo deve ser vista, particularmente no que respeita às relações com os antepassados, como «práticas e crenças» que se colocam «lado a lado» (Boarccaech 2013: 188-190; 218). Este tipo de forma de acumulação de «sistemas em paralelo» tem sido aliás considerado importante para compreender o que vários autores chamam de «zonas de contacto» e traduções em Timor-Leste onde mesmo nos casos em que há «tradução cultural» ela «só funciona através de paralelismos ou sobreposição e não em articulação» (cf. Seixas 2010b: 31).

Tensões e negociações

Não cabe no escopo deste texto tratar as políticas coloniais sobre funerais e mortos em Timor-Leste de forma completa. Importa, no entanto, procurar os indícios da identificação dos missionários com a administração colonial. Farei essa reflexão a par de uma outra sobre a forma como essa autoridade «colonial» dos missionários mesmo assim teve que lidar com os princípios estruturantes da vida política Fataluku como os do respeito e hierarquia.

De facto, a identificação do padre Rodrigues com o governo colonial é particularmente explícita desde logo no prefácio do livro, onde afirma o seu compromisso com o «Império Lusíada» e a sua cumplicidade com o governador (Rodrigues 1962: 9).¹⁴ A ação de catequização que o livro retrata expressa claramente, contudo, alguns limites no exercício desse poder. Esta fragilidade está cada vez melhor estudada. As indicações que temos para a história colonial timorense mais alargada mostram ter sido apenas neste período em análise (década de 1950) que começa a haver alguma capacidade de influencia colonial sobre as autoridades locais (Feijó 2016, Figueiredo 2009). Ao mesmo tempo sabemos que em Timor-Leste o colonialismo teve sempre que lidar com estruturas altamente hierarquizadas que jogavam com valores nativos de obediência e respeito. Ora o livro do padre Rodrigues é mais uma fonte importante para esse argumento, já que faz várias referências a momentos em que o missionário fechou os olhos ao que o rei e seus familiares faziam, ao mesmo tempo em que mostra o entrave do rei à influência do missionário.¹⁵ O rei

(14) A necessidade de prestar atenção a esta articulação entre a ação missionária e a administração colonial em Timor-Leste tem sido notada por vários autores (eg. Roque 2012).

(15) Neste sentido, considero que Frederico Rosa (2012) oferece uma interpretação totalmente

afirmava, diz-nos, que apesar de todas as «mudanças nos últimos sessenta anos, desde a vinda do Savarika [Celestino da Silva]», e depois da invasão japonesa, estava agora mais uma vez preocupado porque «ouvira dizer que os missionários estavam estabelecidos em Fuiloro e ensinavam coisas com que ele nunca poderia concordar» (Rodrigues 1962: 128-129).

O referente mais substantivo à forma como os habitantes de Lautém percepcionavam a presença dos missionários é dado, a meu ver, ainda numa outra e última instância relacionada com a estrutura hierárquica prevalecente entre os Fataluku. Assim, ao longo de todo o texto, deparamo-nos com a referencia a situações em que Perekoro ou mesmo outros nativos de Lautém «pedem licença» ao missionário para realizar determinadas práticas, particularmente aquelas que, à partida, sabem não serem bem vistas pelos missionários. Um caso exemplar referido na secção anterior é o do próprio Perekoro quando, ao organizar antecipadamente o seu funeral, ordena aos filhos «que pedissem licença ao missionário para matarem cinco búfalos». Ao longo do texto esta tensão em torno do próprio conceito de «pedir licença» vai-se desdobrando. Assim, quando nos descreve o anúncio da morte do neto de Perekoro, o padre Rodrigues afirma que foram dizer ao rei que o enterro não podia ser como o costume «visto que o missionário não queria e era preciso obedecer-lhe», ao que ele terá respondido: «— O missionário que fique em casa e nos deixe enterrar os mortos como queremos» (Rodrigues 1962: 150). Vamos assim tomando conhecimento de significados ambivalentes do acto de «pedir licença», por um lado um acto ético de deferência e, por outro, a imposição de ordem numa sociedade fortemente hierarquizada, a qual sente a presença de uma autoridade personificada no missionário.

A este nível da relação entre hierarquia e dominação vale a pena referir duas outras situações apresentadas no texto. Primeiro, um episódio em que o missionário recebe na Missão o pai e outros parentes de uma rapariga a quem dava catequese, os quais vinham «pedir licença» para que a filha «catequizada» se casasse com um filho do rei. O padre descreve como os recebeu com calma e parcimónia, mas lhes respondeu que o casamento não deveria ocorrer, já que o noivo não era batizado. Acrescenta que ficou absolutamente convencido de que a ordem tinha sido acatada e iria ser obedecida. É, portanto, com surpresa e consternação que descreve como, diferentemente dessa sua impressão, mais tarde veio a saber que o casamento afinal se tinha consumado. Os contornos do processo que levaram a essa desobediência são por ele descritos. Primeiro, o facto da proibição do casamento ter suscitado

equivocada sobre a posição efectiva da Missão de Fuiloro em Lautém na década de 1950, baseando-se, aliás, em extrapolações a partir de material relativo a outras missões e situações em Timor-Leste.

logo de seguida vários protestos da parte dos diferentes membros da família, incluindo, claro, os impropérios do rei, o qual terá reagido com as seguintes palavras: «— O missionário que fique na Missão e nos deixe casar os filhos como sabemos e queremos!» A irmã do pai da noiva aconselha: «— Porque não se faz o casamento, sem o missionário saber?» Na sequência dessa sugestão acatada pelo rei, teriam tratado «de tudo no maior segredo, para que o missionário não viesse, uma vez mais, transtornando-lhes os planos» (Rodrigues 1962: 141).

Na descrição da própria sequência dos acontecimentos pelo padre Rodrigues, tomamos consciência de que a ideia de se pedir formalmente licença aparece em muitos casos entendida pelo rei como um acto de deferência, e não uma solicitação de consentimento, isto é, como um acto de respeito e não necessariamente de solicitação de autorização e subsequente obediência.¹⁶ Este mesmo jogo de negociações entre o respeito e a obediência surge numa segunda situação, a propósito do funeral do neto do rei, o qual, como já referi, foi testemunhado pelo missionário. O padre Rodrigues refere que nessa ocasião tentou impedir que dessem ao morto os habituais víveres — como arroz e objetos pessoais — «porque a alma não precisava dessas coisas» (Rodrigues 1962: 153). Acrescentou, porém, que logo lhe retorquiu uma mulher:

— Coitadinho! ... E, se tiver fome, o que há-de comer?

Logo outras comentaram:

Como se há-de agasalhar se tiver frio?

E como se apresentará, de mãos vazias, aos parentes?

(Rodrigues 1962: 153)

E que, de seguida, «aproveitando um momento em que eu conversava com o pai — talvez este tivesse feito de propósito — lá foram metendo [na sepultura] uma pataca, um pedaço de pano, arroz cozido, tabaco e outras miudezas.» É com uma espécie de reconhecimento dos limites da sua posição de autoridade que o padre Rodrigues descreve a sua atitude nesta situação: «Disfarcei e fingi não ver o que se passava, visto a família e quase todos os parentes serem pagãos, e eu não querer, num momento destes, magoar os seus sentimentos» (Rodrigues 1962: 154). Ainda que a transposição deste relacionamento entre os padres e os habitantes de Lautém na década de 1940 e a actual não deva ser feito de forma simplista, não deixa de ser notável que vários dos padres com quem falei em 2013 e 2014 tenham mencionado

(16) De certa forma verifica-se aqui o que tem sido referenciado sobre o contexto colonial em Timor-Leste em que mecanismos coloniais foram apropriados por estratégias nativas de poder (cf. Roque 2011: 9).

o número elevado de casos na actualidade em que os rituais funerários se fazem quase sem a presença dos padres, expressão em muitos casos da sua frustração com um menor sucesso da missionação em Lautém, se comparada com outras regiões geograficamente próximas como, por exemplo, Baucau.

Conclusão¹⁷

Aa dinâmicas de co-habitação que aqui tracei vincam a centralidade dos antepassados e das relações de respeito para os Fataluku na sua relação com as dinâmicas de missionação e de imposição de poder. Elas colocam-nos face a conjugações ambivalentes entre as práticas timorenses e as missionárias: por um lado, a conjugação ambivalente entre cruzes e crânios de búfalos sacrificados; e, por outro, a conjugação ambivalente entre respeito e obediência na ordem colonial. Ao nível das relações de poder sublinhei como as próprias palavras do padre Rodrigues sobre negociações e sucessivos «pedidos de licença» – que ele tomava (equivocamente) como solicitação de autorização – foram entendidas pelo rei de Nári como actos de deferência, seguindo um código nativo de respeito.

O argumento do texto alinha-se, assim, com o argumento muitas vezes subestimando de que, como observa Pina-Cabral, «os encontros coloniais, por mais violentos que tenham sido, se inscreveram nas visões do mundo locais, abrindo assim caminho, com o passar do tempo, a novas negociações de respeito próprio e de autodeterminação» (Cabral 2010: 11). No caso aqui em análise, estas negociações passaram, claramente, pelo ajuste das imposições católicas a práticas funerárias nativas. Isto significa, concluindo, que aquilo que tem sido identificado como resistência costumeira em Lautém pode bem ser visto, a esta luz, como um processo histórico bem mais profundo que passou pela necessária acomodação das imposições missionárias às práticas e valores nativos, começando pelos próprios significados

(17) Agradeço as leituras e comentários de uma primeira versão ainda muito incipiente deste artigo a João de Pina-Cabral, a David Hicks e a Rui Graça Feijó, a partir dos quais desenvolvi o argumento que agora apresento. Agradeço também a Sabina Fonseca que tem sido a minha paciente mestre no Fataluku e que generosamente leu com o rigor que lhe conheço essa mesma versão do texto. No trabalho de campo realizado em 2014, Gil dos Santos Cruz e Justino Valentim foram grandes interlocutores na mediação de conversas em Fataluku, nomeadamente no primeiro caso no conhecimento da relação com os antepassados e no segundo na conversação com os descendentes de Justino, neto do rei de Nári. Fica aqui uma nota de pesar pela morte de Justino Valentim cujo sofrimento nos últimos meses de vida e a coragem para o enfrentar acompanhei de tão perto. Qualquer lapso é obviamente da minha inteira e exclusiva responsabilidade.

de poder. A capacidade de fazer coabitar valores e práticas funerárias parece ser até à actualidade um regime central a uma história social da religião entre os Fataluku que se sustente, como a que aqui desenvolvi, num olhar etnográfico.

Peter Carey é *Emeritus Fellow* do Trinity College da Universidade de Oxford, e actualmente é Professor Adjunto Visitante de História na Faculdade de Humanidades da Universidade da Indonésia em Jakarta (2013-2016). Peter é um especialista na História da Indonésia no início de Oitocentos, e publicou vários títulos sobre o Príncipe Diponegoro e a Guerra de Java (1825-30). Entre 1983 e 1999 seguiu de perto os acontecimentos que se desenrolavam no Timor-Leste ocupado pela Indonésia, e escreveu e editou vários volumes sobre esse tema, incluindo *East Timor at the Crossroads, the forging of a nation* (1995), com G. Carter-Bentley, e com Steve Cox *Generations of Resistance* (1995). Entre 2003 e 2005 trabalhou no estabelecimento do Centro Nacional de Recuperação, em Becora (Dili). O seu actual projecto consiste na preparação de um novo livro de história indonésia, *Bung Karno and Prince Diponegoro - Parallel Lives*

(peterbrcarey@hotmail.com).

Ricardo Roque é Investigador Auxiliar no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Presentemente, é também *Honorary Associate* no Departamento de História da Universidade de Sidney. A sua pesquisa incide sobre a história e a antropologia do colonialismo e das ciências humanas com especial enfoque no império português tardio. Tem também publicado sobre teoria e etnografia de arquivos coloniais. Projetos recentes incluem o estudo do mimetismo colonial e da ciência racial no mundo de expressão portuguesa nos séculos XIX e XX. É autor de *Headhunting and Colonialism* (2010) e *Antropologia e Império* (2001); e co-organizador de *Engaging Colonial Knowledge* (2012) e *Objectos Impuros* (2008).

(ricardo.roque@ics.ul.pt)

Rui Graça Feijó. Historiador de formação (Coimbra, 1978; Oxford, 1984), tem procurado desenvolver as suas investigações no campo amplo das Ciências Sociais e Humanidades, com particular ênfase no estudo do fenómeno político, e em particular, da Democracia. Investigador associado no CES (Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra) desde 2011, encontra-se envolvido em projectos de investigação sobre história e política de Timor-Leste, país onde residiu e que visita frequentemente em missões de trabalho. Foi professor em diversas universidades, incluindo a UNTL, e assessor da Presidência da República de Timor-Leste ao tempo de Xanana Gusmão. Sobre Timor publicou vários artigos em revistas (*Democratization, Southeastern Asian Studies, Asian Survey, Journal of Current Southeast Asian Affairs, ellipsis, Portuguese Studies Review*) e capítulos de volumes colectivos, bem como os seguintes livros: *Timor-Leste: Paisagem Tropical com Gente Dentro*, com prefácio de Jorge Sampaio (Lisboa, Campo da Comunicação, 2006); *O Semi-Presidencialismo Timorense* (Coimbra, CES/Almedina, 2014) e *Dynamics of Democracy in Timor-Leste. The Birth of a Democratic Nation, 1999-2012* (Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016). É membro da Associação Ibero-Americana de Estudos do Sudeste Asiático (AIA-SEAS) e da

sua direcção, bem como do *International Board* da *European Southeast Asian Studies Association* (EuroSEAS) desde 2010.

ruifeijo@gmail.com

Sabina da Fonseca: Professora do departamento do Ensino de Língua Portuguesa da Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL) em Díli. É doutorada em Estudos Portugueses/Especialidade em Ensino do Português pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (FCSH/UNL). Tem participado e apresentado comunicações em eventos científicos nacionais e internacionais.

Stéphane Dovert é um dos raros investigadores ocidentais a ter denunciado os problemas políticos do Timor Oriental nos anos de 1980. Usando muitas vezes o pseudónimo de Gabriel Defert, publicou numerosos livros e artigos sobre Timor e a Indonésia, entre os quais *Timor-Est: le génocide oublié. Droit d'un peuple et raisons d'États* (Éditions de L'Harmattan, 1992). Passou mais de vinte anos na Ásia, dividindo-se entre a pesquisa em ciências humanas e a diplomacia. Entre outras iniciativas, fundou o *Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine* em 1999, antes de assumir a coordenação da cooperação francesa em Myanmar e depois na Malásia. Escreveu e/ou coordenou mais de uma dezena de títulos dos quais se salientam *Les Musulmans d'Asie du Sud-Est face au vertige de la radicalisation* (Les Indes Savantes, 2003), *Réfléchir l'Asie du Sud-Est* (Les Indes Savantes, 2004) ou *Les Rohingya de Birmanie* (Arkuiris-Aux Lieux d'Être, 2007). Stéphane Dovert também escreveu vários romances.

Susana de Matos Viegas é antropóloga, Investigadora no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Fez o doutoramento (2003) em antropologia na Universidade de Coimbra onde foi docente entre 1989 e 2006. Tem como interesses de pesquisa os estudos ameríndios (principalmente Tupi), pessoa, parentesco e género, experiência vivida e suas historicidades. Desde 1997 faz pesquisa entre os Tupinambá de Olivença no sul da Bahia, tendo publicado a sua monografia *Terra Calada* (2007) no Brasil e coordenado o processo de demarcação da *Terra Indígena Tupinambá de Olivença* (FUNAI, 2003-2009). Actualmente desenvolve pesquisa também entre os Fataluku em Timor-Leste, sobre reconfigurações e coabitações, espaço, territorialidades e historicidades, os Mártires e a relação com os antepassados a partir de trabalho de campo realizado na região de Lautém num total de oito meses entre 2012 e 2014.

Teresa Cunha nasceu no Huambo em Angola e vive em Coimbra, Portugal. É doutorada em Sociologia pela Universidade de Coimbra com uma tese com o título «Para além de um Índico de sofrimentos e revoltas. Estratégias de poder e autoridade de mulheres em Moçambique e Timor-Leste». É investigadora sénior do Centro de Estudos Sociais da Universidade